

Irénikon

TOME LVII

1984

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident : le monachisme

Le monachisme est la réalisation la plus noble de la vie chrétienne. Il est «la conséquence d'un style de vie ascétique»¹ et surtout du projet de suivre le Christ (Mt. 16, 24). Aussi, parce que le monachisme est fondé sur l'ascèse chrétienne et sur la volonté de suivre le Christ et qu'il a surgi d'abord de ces motivations purement chrétiennes, il n'est pas le privilège de l'Église d'Orient ou de celle d'Occident, mais bien l'héritage chrétien commun, la force vitale intérieure des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, qui les renouvelle mais aussi qui les rattache l'une à l'autre. En fait, le monachisme manifeste dans l'histoire de l'Église, au premier millénaire en particulier, une fonction de pont et pourrait aujourd'hui aussi être compris, de par son essence même, comme un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident.

Dans cet article je voudrais présenter quelques données de l'histoire comme aussi quelques suggestions qui appuient cette vue. Toutefois puisque dans l'Église orthodoxe le monachisme est censé être la forteresse et le gardien de la vraie foi, et donc apparaît comme plutôt antiœcuménique, je dois commencer par dire que je tâcherai quand même dans la seconde partie de mes considérations, après avoir évalué les différences entre le monachisme oriental et le monachisme occidental, de mettre en avant des points de contact et des perspectives.

1. R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.*, in : ZKG 77 (1966), p. 2. Voir aussi K. Suso FRANK, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (Wege der Forschung, Bd 409), Darmstadt 1975, et du même : *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Grundzüge, Bd 25), Darmstadt 1979, pp. 1 ss.

I. LE MONACHISME. PILASTRE DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE ANCIENNE

La question de savoir si le monachisme en Occident n'est qu'un rejeton du monachisme oriental ou s'il présente aussi une certaine existence propre, est très discutée. Elle me paraît secondaire. Elle néglige surtout le lien interne indissoluble du monachisme avec l'ascèse chrétienne que pratiquaient les chrétiens aussi bien dans la partie orientale de l'Empire romain que dans sa partie occidentale au cours des premiers siècles. Cette puissance en germe qui préparait le monachisme dans la vie de l'Église ancienne explique l'expansion très rapide du monachisme depuis l'Égypte à travers la Palestine, la Syrie, Chypre et l'Asie mineure jusqu'en Occident. La «Vita Antonii», «le document classique du monachisme»², explique de manière très impressionnante dans son deuxième chapitre l'interdépendance de l'ascèse, comme marche à la suite du Christ, et du monachisme³. Parmi les mobiles d'Antoine elle énumère donc, d'une part, l'exemple des Apôtres qui ont tout laissé pour suivre le Sauveur (cf. Mt. 4,20), et, de l'autre, l'exemple de la communauté des biens parmi les premiers chrétiens (cf. Act. 4,35). Antoine reçut le choc décisif alors que dans l'église il entendait la lecture et spécialement les mots que le Seigneur adressait au jeune homme riche: «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et donnes-en l'argent aux pauvres, puis viens et suis-moi, et tu auras un trésor dans le ciel» (Mt. 19, 21).

Ces incitations ont alimenté dans l'Église ancienne tant en Orient qu'en Occident, en général, le terrain de l'ascèse et de la marche à la suite du Christ et préparé ainsi la venue du monachisme. Le monachisme en Occident, tout comme en Asie mineure ou en Syrie, est sorti de ce terrain nourricier commun, bien entendu sous l'influence des premiers anachorètes et des premiers «coenobia» qui apparurent d'abord en Égypte.

Le lien entre le monachisme en Orient et en Occident est exprimé aussi d'une autre manière par l'écrit mentionné plus

2. H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 200.

3. ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, 2; PG 26, 841B-844A.

haut, la «Vita Antonii». Elle provient de la plume de l'un des théologiens de l'Orient les plus marquants, l'évêque d'Alexandrie Athanase le Grand, et a été composée vers 357. Elle est adressée, en effet, «aux moines de l'étranger» (πρὸς τοὺς ἐν ξένη μοναχοὺς). On admet à bon droit qu'il s'agit de moines qui vivent en Occident. Si l'on songe qu'au début de l'apparition du monachisme en Occident Athanase lui a donné, là-bas, une impulsion décisive à l'occasion de ses exils répétés, l'hypothèse paraît correcte et exacte (cf. aussi les allusions, dans le proœmium, au fait que le monachisme est nouveau là où résident les destinataires et qu'entre Alexandrie et cet endroit il y a une liaison par bateau⁴). Cela signifie donc qu'Athanase n'a pas apporté par son activité seulement une contribution essentielle à l'apparition du monachisme en Occident, mais aussi que par cet écrit il a établi une connexion claire entre les célèbres premiers anachorètes de l'Égypte, patrie du monachisme, et le monachisme occidental; l'ouvrage décrit en effet la vie d'Antoine pour donner aux destinataires, les moines d'Occident, «un grand modèle d'ascèse»⁵.

À cette fin sert aussi la première version en latin de la «Vita» (vers 371), œuvre du presbytre et plus tard évêque d'Antioche Évagre. Saint Augustin qui, comme on le sait, introduisit le monachisme en Afrique du Nord, nous fait connaître dans ses «Confessions»⁶ que la «Vita» était lue à la cour impériale de Trèves dans une traduction latine probablement antérieure qui ne nous est pas parvenue. Dans le même contexte il parle d'ailleurs avec grande admiration d'Antoine, «le solitaire égyptien dont le nom avait le plus vif éclat aux yeux des serviteurs» de Dieu. L'influence de la «Vita» en Occident certes, mais aussi en Orient est démontrée aujourd'hui sans équivoque, en particulier par H. Dörries⁷.

4. *Id.*, 1; *ibid.*, 837B-840A.

5. *Id.*, 1; *ibid.*, 837B: ἱκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἄσκησιν.

6. AUGUSTIN, *Confessions*, lib. VIII, 6; CSEL 33, p. 182.

7. H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, in: *Wort und Stunde*, I. Bd. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jhdts., Göttingen 1966, pp. 200-209.

Comme Athanase a gravé la figure littéraire du moine anachorète avec la «*Vita Antonii*» et offert par là au monde chrétien d'Orient et d'Occident un modèle monastique⁸ dont l'effet fut par la suite considérable, un autre et important Père de l'Église d'Orient, Basile le Grand, avec ses écrits ascétiques (spécialement avec ses Règles, les cinquante-cinq Grandes et les trois cent treize Petites) domine l'aire du monachisme cénobitique introduit par Pacôme. Basile n'y donne pas de «Règles» au sens plus tardif du terme et n'est pas le fondateur d'un «Ordre basilien», contrairement à ce qu'on peut lire, de manière incorrecte, dans de nombreux livres et ouvrages de référence de théologie pourtant dignes de foi. Ce que l'on appelle les Règles de Basile présente pour l'essentiel un catéchisme des devoirs, une sorte d'enseignement chrétien des vertus et en général des instructions sous forme de questions et réponses. La réalisation d'une conduite de vie vertueuse, parfaite et évangélique par l'homme, qu'Aristote caractérise comme «animal politique»⁹, n'est garantie pour Basile que dans la communauté ecclésiale, la «Polis» de Dieu sur terre. Cela vaut aussi, comme il le souligne fortement dans la Grande Règle 7, des moines qui ont choisi le «coenobium» organisé (κοινοβιακή κοινωνία), pour d'importants motifs de salut plutôt que la vie de solitude de l'anachorète: précepte de l'amour du prochain, complémentarité des charismes dans l'unique Corps du Christ, conduite de vie exemplaire les uns pour les autres, etc.: «L'habitation commune des frères en un même lieu est le stade pour la lutte, la voie directe pour le progrès, l'exercice continu et la méditation sans trêve

8. L'opinion selon laquelle Athanase le Grand a présenté dans la *Vita Antonii* «un modèle monastique» ne doit pas être comprise comme un plaidoyer en faveur de la thèse connue pour laquelle la *Vita Antonii* n'est pas sûre comme source historique. Cette thèse a été représentée, par exemple, par W. BOUSSET (*Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tubingue 1923, p. 91) et par B. LOHSE (*Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich-Vienne 1969, p. 190). H. DÖRRIES (*Die Vita Antonii, supra cit.*, p. 198 en particulier) en vient à des conclusions nuancées: «À côté des Apophthegmes et après eux la *Vita Antonii* d'Athanase est une source historique de haute valeur».

9. Th. NIKOLAOU, *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen*, in: *Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp. 24-31.

des commandements du Seigneur. Son but est la gloire de Dieu selon le commandement de notre Seigneur Jésus-Christ qui a dit : 'Que votre lumière brille devant les hommes pour qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux' (Mt. 5, 16). Elle maintient vivante la marque des saints dont parlent les Actes : 'Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun' (Act. 2,44)»¹⁰.

Pour le monachisme oriental les prescriptions ascétiques de Basile sont demeurées jusqu'aujourd'hui fondamentales et directrices, tant dans leur arrangement continuateur par Théodore Studite († 829) et Athanase l'Athonite († vers 1002), que par leur traduction en arménien, en géorgien, en arabe et en slavon. Mais elles ont exercé en même temps une influence presque aussi stimulante sur le monachisme occidental. Saint Jérôme¹¹ connaît l'«*Asceticum*» de Basile et Rufin († 410) qui a résumé les deux Règles en une (deux cent trois règles) les a traduites en latin («*Instituta monachorum*»). Jérôme et Rufin sont l'un comme l'autre des exemples éclatants d'un actif échange monastique entre l'Orient et l'Occident. Tous deux viennent de l'Occident, mais ont passé en Orient plusieurs décennies (Jérôme de 373/74 à 382 et de 385 à 419 ou 420, Rufin de 371 à 397); l'un et l'autre visitent l'Égypte, deviennent disciples de Didyme l'Aveugle, vivent un certain temps en ermites (Jérôme dans le désert de Chalkis aux environs d'Antioche, Rufin visite les Déserts de Nitrie et de Scété) et en moines; ils fondent aussi des coenobia, Jérôme à proximité de Bethléem et Rufin à proximité de Jérusalem. Leur contribution la plus importante pour notre sujet et la plus durable a été leur activité de traducteurs du grec en latin. Outre la traduction déjà mentionnée des Règles de Basile par Rufin, on doit indiquer ici avant tout la version des Règles de Pacôme par Jérôme et celle de l'«*Historia monachorum in Ægypto*» par Rufin.

En plus de ceux qu'on a signalés jusqu'ici (Augustin, Jérôme et Rufin), il y a eu d'autres écrivains chrétiens et d'autres moines actifs au plan de l'échange monastique. Par exemple Jean

10. S. BASILE, *Regulae fusius tractatae*, 7, 3; PG 31, 933BC.

11. S. JÉRÔME, *De Viris illustribus*, 116; PL 23, 708C.

Cassien († 430/35), qui a vécu de même un certain temps en Orient et a introduit le monachisme dans le Sud de la Gaule. Dans ses deux principaux ouvrages — le «*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*» et les «*Collationes Patrum*» — il a transmis les idéaux spirituels et la pensée de la vie ascétique-monastique de l'Orient. Tous ceux-ci pourtant sont dépassés sans aucun doute par saint Benoît († vers 547). Après la vaste destruction de la vie monastique en Occident par l'invasion des peuples germaniques, il l'y a réorganisée et ranimée. À Benoît, «*patriarche du monachisme occidental*»¹², remonte la fondation du célèbre monastère bénédictin du Mont-Cassin en Campanie, en 522. Mais avant tout c'est de lui que vient la «*Regula monasteriorum*» qui au moyen âge, jusqu'au XII^e siècle, a régné seule en Occident et dont les sources principales comptent Antoine, Pacôme, Jérôme, Rufin, Augustin, et particulièrement Basile le Grand et Cassien. Selon Altaner la «*Regula*» est «*le fruit de l'esprit d'ordre des Romains qui avec le sens pratique et le talent d'organisation a donné au rejeton oriental une forme et une structure adaptées aux proportions occidentales*»¹³.

L'influence indirecte de Basile le Grand sur Benoît, mais aussi son influence directe, sont aisées à prouver en comparant ce que déclarent ces deux Pères de l'Église sur l'obéissance, par exemple, ou sur le silence¹⁴. Cela nous mènerait très loin si je voulais poursuivre là-dessus. J'aimerais quand même citer un autre exemple. Chacun sait que l'on considère comme bénédictin le principe «*ora et labora*». On sait moins, par contre, que d'abord ce principe ne se trouve pas littéralement dans la Règle de saint Benoît¹⁵, et, deuxièmement, que ce principe est claire-

12. B. ALTANER, *Patrologie*, Fribourg-Bâle-Vienne 1960⁶, p. 445.

13. B. ALTANER, *ibid.* Concernant les sources de la Règle de saint Benoît, voir aussi B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Fribourg-Bâle-Vienne 1978, p. 48.

14. Sur l'obéissance: BASILE, *Regulae fusius tractatae*, 41; PG 31, 1021A, à comparer avec BENOÎT, *Regula*, 5; CSEL 75, 35 ss. Sur la prière: BASILE, *id.*, 13; *ibid.* 949BC, à comp. avec BENOÎT, *id.*, 6; *ibid.* 38 s.

15. Voir *Weisung der Väter*, introd. et trad. de B. MILLER, Fribourg-en-Br. 1965, p. 458.

ment présent chez Basile le Grand¹⁶ et remonte fondamentalement au Nouveau Testament. Troisièmement, il est encore moins connu que ce principe paraît avoir été aussi d'une grande importance chez les anachorètes. Cette assertion se fonde sur le fait impressionnant que la collection dite alphabétique des «*Apophthegmata patrum*», si importante pour nous faire connaître le monde des anachorètes¹⁷, s'ouvre par le récit suivant d'Antoine :

«Le saint Abba Antoine, alors qu'il était assis une fois au désert, fut en proie à l'acédie et à une grande obscurité de pensées, et il dit à Dieu : 'Seigneur, je veux être sauvé, mais mes pensées ne me le permettent pas ; que faire dans mon affliction ? Comment serai-je sauvé ?' Et peu après, s'étant levé pour sortir, Antoine voit quelqu'un comme lui, assis à travailler, puis se levant de son travail pour prier, puis s'asseyant à nouveau et tressant une longue rangée, puis se relevant encore pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé pour corriger et rassurer Antoine. Et il entendit l'ange lui dire : 'Fais ainsi et tu seras sauvé'. Quand il entendit cela, il eut beaucoup de joie et de courage. Et faisant ainsi, il fut sauvé»¹⁸.

Les Bénédictins nous fournissent d'ailleurs aussi des exemples signalés d'échange monastique dans l'autre direction, c'est-à-dire de l'Occident vers l'Orient. Au cours du premier millénaire déjà il y eut plusieurs fondations monastiques en Orient par des Bénédictins. La plus intéressante est sûrement le monastère bénédictin sur la sainte montagne de l'Athos. Il s'agit du monastère connu sous le nom des Amalfiens ou Amalfitains¹⁹. Les moines bénédictins d'Amalfi, en Italie, sont déjà mention-

16. Voir D. SAVRAMIS, *Le principe «ora et labora» d'après Basile le Grand* (tiré-à-part de *Theologia*), Athènes 1967 (en grec).

17. Voir W. BOUSSET, *Apophthegmata*, *supra cit.*, spécialement pp. 90-93. F. VON LILIENFELD, *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums*, Erlangen 1983.

18. *Apophthegmata patrum*, Antoine, 1 ; PG 65, 76AB. Voir aussi là-dessus Judith FREI, *Die Stellung des alten Mönchtums zur Arbeit*, in : *Erbe und Auftrag* 53 (1977), pp. 332-336.

19. Voir P. LEMERLE, *Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos*, in : *Ἐπετηρίς τῆς Ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 23 (1953), pp. 548-566. J. MAMALAKIS, *La sainte Montagne (Athos) à travers les siècles*, Thessalonique 1971, pp. 68 s. (en grec).

nés dans la «Vita» de saint Athanase, le fondateur du monachisme athonite, et des documents des débuts contiennent des signatures de moines en latin. Le monastère des Amalfitains fut fondé dans les années Quatre-vingts du X^e siècle, c'est-à-dire quelque vingt ans après l'érection de la Lavra (963), par Léon de Bénévent qui était venu à l'Athos en l'année 980 avec six de ses disciples. La fondation du monastère des Amalfitains fut réalisée sur les conseils et avec l'appui matériel des Ibères Jean et Euthymes qui étaient alors déterminants à l'Athos. Au début aussi y opérait encore Jean de Bénévent qui s'était établi à l'Athos alors qu'il venait directement du Mont Cassin. Le monastère acquit au cours des deux siècles suivants une importance particulièrement considérable et comptait parmi les plus grands de la république monastique. À cet égard la prescription du Typicon de l'empereur Constantin Monomaque, de l'an 1045, est significative, selon laquelle le monastère des Amalfitains, comme aussi le monastère de Vatopedi, devait exceptionnellement disposer d'un navire plus grand²⁰. Les Amalfitains ont eu une activité de traducteurs remarquable et ont beaucoup contribué à l'histoire de la spiritualité, spécialement dans le domaine de l'hagiographie. De l'existence du monastère des Amalfitains, comme de l'établissement amalfitain de Constantinople, attesté par divers documents jusqu'à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e, on peut conclure que les événements de l'an 1054 n'ont eu qu'un caractère épisodique dans la vie de l'unique Église en Orient et en Occident, alors que ce ne sont que les croisades, particulièrement la prise de Constantinople par les Croisés de la quatrième croisade en l'an 1204 et ce qui a suivi, qui ont amené la division proprement dite. Du monastère des Amalfitains à l'Athos, aboli formellement en 1287 et adjugé à la grande Lavra, et de son exemple resplendissant nous gardons aujourd'hui le souvenir par les ruines de son donjon qui se dresse entre les monastères de la grande Lavra et de Karakalou.

Il serait facile de prouver la fonction unitive du monachisme

20. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, pp. 157, 22 ss.

dans l'Église indivise à l'aide d'autres exemples de grand poids. On pourrait traiter ici concrètement de la contribution culturelle des moines en Orient et en Occident qui, par exemple, par la transcription assidue de la littérature classique en ont réalisé le sauvetage au cours des siècles, ou ont poursuivi l'éducation du peuple chrétien en tant d'endroits et de tant de manières diverses. On pourrait aussi avancer les noms de certains théologiens éminents, de saints pères, de grands hiérarques et docteurs œcuméniques, de martyrs théophores et de thaumaturges fameux, de saints ascètes et de missionnaires désintéressés, qui ont pour le moins passé un certain temps de leur vie dans un monastère et que nous autres, chrétiens d'Orient et d'Occident, nous avons en commun. On pourrait en particulier mentionner l'engagement jusqu'au sacrifice de soi d'innombrables moines en faveur de la vraie foi, et leurs combats inflexibles contre l'erreur (par exemple celui de Maxime le Confesseur). Je crois cependant que ce qui a été présenté jusqu'ici a donné une preuve suffisante que le monachisme a marqué et soutenu de manière décisive l'unité effective entre l'Orient et l'Occident dans la vie de l'Église indivise.

II. LE MONACHISME, FACTEUR DES ASPIRATIONS À L'UNITÉ ENTRE LES ÉGLISES AUJOURD'HUI

Si l'on part des énoncés faits par manière d'introduction selon lesquels le monachisme représente l'expression la plus notable de la vie chrétienne, on a du mal à se figurer combien peu les deux grandes Églises sœurs incluent aujourd'hui le monachisme dans leurs multiples efforts pour l'unité à laquelle elles aspirent. Une telle inclusion est pourtant très nécessaire, selon moi, tant simplement en raison de la signification propre du monachisme au plan théologique et ecclésiologique, qu'en raison aussi des implications de la division dans l'histoire de l'Église. Nous ne devons pas oublier que bien des négociations d'union au moyen âge, qui ont réussi à partir de raisonnements de pure politique ou de politique ecclésiastique, sont restées sans fruit à cause de l'opposition violente, en premier lieu, des moines.

La division ecclésiale a amené à ce que habituellement nous parlions plutôt des différences entre le monachisme d'Orient et celui d'Occident que de ce qu'ils ont en commun²¹. Y a-t-il réellement de telles différences, et quel est leur poids?

1. Une différence réelle d'origine ancienne consiste dans le fait qu'en Occident, à la différence de l'Orient, *l'anachorèse*, la vie érémitique, n'a guère trouvé d'accès. Il est vrai qu'en Orient aussi le primat est accordé à la vie cénobitique et qu'elle est considérée comme la forme classique (à commencer par Pacôme et Basile le Grand), mais il y a toujours eu, à côté des coenobia, des solitaires isolés. Il faut mentionner, en effet, dans ce contexte la tendance, en Orient, à frustrer les solitaires de leur indépendance. Déjà l'empereur Justinien (527-565), le grand organisateur du monachisme byzantin, prescrit que le nombre des anachorètes restera limité et que leur cellule devra se trouver à l'intérieur de la clôture du monastère. Au Mont Athos on poursuit aussi un tel but. Le Typikon d'Athanase, par exemple, limite à cinq le nombre des kelliotes (solitaires) en rapport avec la Lavra²². Ces cinq, auxquels était permise l'ascèse dans la solitude, devaient avoir des raisons spirituelles et être capables de subvenir à leurs besoins. Le Typikon de l'empereur Jean Tsimiskès, première constitution officielle du monachisme athonite (972), constate en fait l'existence de solitaires, mais il détermine en même temps que leur admission à l'ascèse dans la solitude revient aux abbés²³. Le Typikon de 1045 passe sous silence les solitaires, ce qui indique une limitation ultérieure de leur indépendance. L'ascèse dans la solitude est donc aussi permise en principe en Orient, sans être toutefois purement et simplement la forme de vie monastique idéale. Considérée dans son ensemble elle constitue une richesse traditionnelle du monachisme oriental à l'imitation de laquelle l'Occident aussi reste ouvert. Mais elle n'est pas une différence œcuménique de poids.

21. Voir par ex. D. SAVRAMIS, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Leyde-Cologne 1962, pp. 87-89.

22. Ph. MEYER, *op. cit.*, p. 115, 7 ss.

23. *Ibid.*, pp. 146 ss. et 147, 24 ss.

2. Au moyen âge il s'est introduit dans le monachisme oriental, en lien entre autres avec les forces centrifuges de l'ascèse solitaire, un relâchement de la vie cénobitique qui a culminé dans l'*idiorythmie*, selon laquelle la vie du moine est adaptée à un rythme qui dans une mesure considérable lui est propre. L'*idiorythmie*, qui signifie, en fait, l'abolition de la désappropriation monastique (de la pauvreté) et la suppression de l'obéissance, cette vertu monastique cardinale, apparut au début du XV^e siècle sur l'Athos et forma, en réalité, durant des siècles une certaine opposition à la *nature communautaire* de la vie monastique toujours active en Occident. Le fait pourtant que très vite l'*idiorythmie* avait été blâmée comme une forme décadente de la vie monastique (voir, par exemple, l'écrit «Contre l'*idiorythmie*» du moine Pachomios, vers 1530, ou le Typikon de 1574²⁴) et que, sur la base d'une compréhension et d'une affirmation de soi en accord avec ce jugement, la vie cénobitique a presque entièrement retrouvé aujourd'hui sa place, ne nous permet pas de parler d'une différence entre le monachisme d'Occident et celui de l'Orient. Il s'agit beaucoup plus d'une manifestation déviante de la vie cénobitique classique dans le monachisme oriental; elle appartient plus ou moins au passé et pour cette raison n'entre pas en ligne de compte.

3. Alors qu'en Orient il n'y a pas d'*ordres monastiques*, nous sommes confrontés au monachisme aujourd'hui en Occident à travers un assez grand nombre d'ordres. Pour comprendre cette situation on doit tout d'abord souligner que l'Église ancienne ne connaît pas les ordres monastiques. La raison en est dans la conception qui fonde l'autocéphalie (l'autonomie) de chaque Église locale. Sur la base de cette conception, dès le IV^e Concile œcuménique (Chalcédoine, can. 4), les établissements monastiques organisés étaient soumis à l'évêque du lieu «pro tempore». Cette norme de l'Église ancienne, établie par la plus haute autorité ecclésiastique, est demeurée en vigueur sans changement jusqu'aujourd'hui dans l'Église d'Orient. Ceux que l'on appelle «monastères stavropégiaques» (σταυροπηγιακαὶ μονά) y constituent une exception.

24. Voir *ibid.*, p. 213, 16 ss. et 215, 29 ss.

Cette norme était aussi obligatoire généralement en Occident jusqu'au XII^e siècle. Le monastère des Amalfitains à l'Athos, par exemple, dont nous avons parlé plus haut, suivait bien la Règle de saint Benoît, mais comme les autres monastères de l'Athos il suivait aussi les Typika en vigueur là-bas et il était soumis à l'évêque de Hiérissos et, partant, au patriarcat œcuménique. Mais en Occident depuis le moyen âge fait autorité un droit des ordres compris en un sens centralisateur au plan ecclésiologique et conditionné par le développement de la papauté. Ce droit se trouve en contradiction avec la disposition susmentionnée du IV^e Concile œcuménique et, selon la conception orthodoxe, cela représente un développement ecclésiologique discutable dans le monachisme occidental. En relation avec la vie des ordres monastiques on trouve aussi en Occident les nombreuses réformes monastiques, à commencer par Cluny, avec leurs nombreux côtés positifs.

4. Au droit des ordres monastiques, conçu de manière centralisée, correspond en Occident leur caractère *international* évident, alors qu'en Orient le monachisme a un caractère plutôt local ou national. Cela ne représente pourtant aucune différence notable et n'est juste qu'en apparence. Car la vie commune de moines de différentes nations au Mont Athos, tant autrefois dans l'Empire byzantin qu'aujourd'hui encore, témoigne du contraire.

5. Finalement à l'existence d'ordres monastiques se rattache le fait qu'en Occident *la division du travail et de la production* apparaît avec plus de transparence au-dehors (par exemple la pratique du travail des champs par les Cisterciens ou l'application des Dominicains à la science et à la culture). Le principe de la division du travail est né pourtant de la vie cénobitique et on le rencontre normalement aussi en Orient dans tout monastère qui marche bien. Reprocher au monachisme de l'Orient d'avoir pratiqué et de pratiquer encore une «économie qui n'est pas rationnelle» signifie méconnaître la ligne et l'objectif propres du monachisme. Pour désigner cette méconnaissance c'est le mot de Basile le Grand qui convient le mieux, à savoir que les hommes s'occupent des choses du monde et des arts, mais non des vérités théologiques

(τεχνολογοῦσιν ... οὐ θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι)²⁵. Aussi quand le monachisme en Occident a accompli quelque prestation économique et sociale digne d'admiration on doit l'apprécier, dans tous les cas, comme quelque chose d'accessoire qui n'entre pas en ligne de compte, c'est-à-dire qui n'est pas digne de louange en elle-même.

Le monachisme dans ce qu'il réalise et dans ce qu'il poursuit ne doit pas être jugé avec les mesures de ce monde. Un moine de l'Athos, contemporain et connu, a écrit à ce sujet: «On me demande s'il serait utile que les moines de l'Église orthodoxe entreprennent des tâches sociales ou philanthropiques. Je répondrai: quand Notre Seigneur Jésus Christ a laissé au libre choix de l'homme la vie dans la continence en tant que genre de vie plus élevé, il a dit ces mots bien connus: 'Qui peut comprendre qu'il comprenne' (Mt. 19, 12). Permettez-moi d'adresser les mêmes mots à ceux qui me posent la question. Celui qui, parmi les moines, est en mesure d'entrer en contact avec le monde sans souiller sa pureté et sans perdre sa relation mystique avec Dieu, voici qu'il a un champ de bataille au double rayonnement et à la vie dédoublée, vers l'intérieur et vers l'extérieur. La question de l'activité des moines dans le monde ne peut être abordée que de ce point de vue ...»²⁶. Le monachisme vit de la prière et n'est qu'au seul et unique service du salut donné à l'Église. C'est pourquoi les deux différences qu'on a mentionnées rapidement ci-dessus, pour autant qu'elles ne sont pas ecclésiologiquement conditionnées — c'est-à-dire en faisant abstraction concrètement de la question des ordres monastiques en Occident —, sont des différences et des déplacements d'accentuation sans portée œcuménique. Les points communs entre le monachisme de l'Orient et celui de l'Occident sont, contrairement aux différences, d'une signification fondamentale. À l'aide de quelques exemples je vais illustrer cela maintenant.

Historiquement, mais aussi quant à son contenu, le monachisme dans l'Église ancienne a pris la relève du martyre en un

25. BASILE, *Ep.* 90, 2; PG 32, 473B.

26. THEOKLITOS DIONYSIATIS, *Entre ciel et terre*, Athènes 1973, p. 268 (en grec).

certain sens. Comme les martyrs et les confesseurs allaient à la mort en qualité de soldats du Christ («milites Christi»), c'est-à-dire imitaient le Christ dans son obéissance (Phil. 2,8), et par là déposaient une martyria (un témoignage) de leur foi solide et inébranlable au Christ, de même dès les origines et aujourd'hui encore les moines en Orient et en Occident sont des témoins, jusqu'au sacrifice, de leur foi au Christ solide et resplendissante. Ils sont les soldats anonymes du Christ dans leur combat permanent, salutaire et toujours actuel «contre les principautés et les puissances, contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes»; ils ont «l'armure de Dieu, afin qu'aux jours mauvais ils puissent résister et, après avoir tout mis en œuvre, rester fermes» (Éph. 6, 12-13). «Le moine», écrit Alois Mertes, «est un scandale, parce que la foi au Christ demeure 'un scandale pour le Juif', c'est-à-dire pour ceux qui ne se libèrent pas des chaînes de l'autojustification, la plus profonde des tentations de l'homme, qu'elle se présente sous des dehors religieux, moraux ou sociaux. Être moine, c'est être insensé parce que la foi au Christ reste 'folie pour les Grecs', c'est-à-dire pour ceux qui sont aveugles devant le caractère insondable des questions dernières, celles qui sont les plus humaines ... Dans le monde européo-américain en voie de rapide sécularisation — selon toute apparence par dépit —, la reconnaissance du primat de la foi grandira bientôt derechef, mais avec elle aussi la faim de calme intérieur et extérieur, présupposé du recueillement qui pour le chrétien débouche toujours dans la prière ... Effectuer cette prière est et reste le grand, l'irremplaçable don des moines aux hommes, même quand leurs yeux sont tenus fermés. Qui ne comprend pas que des Matines sont aussi importantes qu'une élection au Bundestag ou qu'une bataille ou qu'un traité de paix, ne suivra certainement pas ces réflexions. Il ne le peut pas»²⁷.

J'ai cité intentionnellement un homme politique connu pour ne pas donner l'impression que c'est *ex officio* que le théologien

27. Alois MERTES, *Mönchtum — Ärgernis oder Botschaft, Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. P. Theodor BOGLER, *Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte* 43 (1968), pp. 158-159 et 161.

parle du *primat de la foi* et de l'irremplaçable don qu'est pour les hommes la prière des moines. Le primat de la foi et la signification de la prière reçoivent de manière constante le témoignage des moines en Orient et en Occident, et ils y sont vécues par eux de manière exemplaire. Ils appartiennent à l'essence du monachisme et comptent incomparablement plus que les réalisations économiques ou les contributions culturelles de groupes de moines ici ou là. C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre le principe «*ora et labora*» dont l'ordre des termes exprime sans erreur possible la priorité de la prière. Ces éléments forment le grand patrimoine commun des moines, permanent et unificateur.

Outre ce patrimoine commun fondamental et essentiel, il y a la vie cénobitique ses vertus monastiques de base : *obéissance*, *chasteté* et *pauvreté*, qu'en Orient aussi bien qu'en Occident on reconnaît généralement comme la marque et l'expression du monachisme. Sur ces vertus cardinales du monachisme, qui le sont aussi de la vie chrétienne en général, je n'ai sûrement pas besoin d'insister pour montrer à quel point aujourd'hui encore le monachisme oriental et occidental constitue un pont important, malgré la division des Églises.

S'il y a quelque chose de particulièrement utile aujourd'hui au point de vue œcuménique, c'est de redécouvrir et de valoriser convenablement ce patrimoine commun. Il s'agit de points de contact et de perspectives œcuméniques d'une importance particulière. Pour élargir, comme il est nécessaire, ces points de contact, une série de démarches seraient utiles, que les deux Églises soeurs doivent entreprendre le plus tôt possible si elles ne veulent pas que le dialogue théologique officiel qui a commencé risque de demeurer enlisé dans les considérations théoriques. De telles démarches pourraient être, entre autres, les suivantes. Je ne fais que les énumérer à titre indicatif :

— des visites fréquentes et réciproques de moines d'une Église dans des monastères de l'autre ;

— des séjours les plus longs possibles pour apprendre à connaître et à expérimenter de manière profonde et immédiate la pratique de la prière et la spiritualité des moines de l'Église sœur ;

— des jumelages de monastères dans le but d'un échange animé et multiforme;

— la fondation d'une union européenne des amis de la sainte montagne de l'Athos;

— l'organisation de colloques et de symposia sur la nature du monachisme, sur son histoire, ses traits distinctifs, sa contribution à l'œcuménisme, etc...

— intensifier et imiter l'exemple des Bénédictins de Chevetogne et de Nierderaltaich pour répandre la connaissance de l'Église d'Orient par des publications et d'autres activités, et créer la réciprocité;

— fonder des monastères orthodoxes en Occident et réciproquement.

Nombre de ces projets peuvent aujourd'hui encore, et, en outre, d'un point de vue orthodoxe, passer pour utopiques. J'en suis bien conscient. Peut-être est-ce l'occasion de réfléchir en Orient comme en Occident sur l'extrême importance qu'il y a à englober le monachisme dans les efforts que l'on fait aujourd'hui en vue de l'unité, et sur la contribution œcuménique que le monachisme²⁸ peut apporter sur la base du patrimoine commun qu'il constitue *de facto*.

Théodore NIKOLAOU

SUMMARY. — *Monasticism as the champion of Orthodoxy in the Eastern Church has the reputation of being anti-ecumenical. The author wishes to show that in the light of historical data this point of view is incorrect. In the ancient Church monasticism was the upholder of unity. Athanasius, exiled in the West, made known the life of Saint Anthony; Jerome, Rufinus and Cassian because of their stays in the East passed on the Rules of St. Basil and the example and teachings of the monks of Egypt. Right up to the Middle Ages there was a monastery of Latin*

28. L'opinion globale que le monachisme, en Grèce surtout et au Mont Athos singulièrement, est antiœcuménique est contredite, par exemple, par l'interview donnée par le supérieur du monastère de Stavronikita Basilios, au nom aussi des supérieurs de la Grande Lavra et de Grigoriou. Voir *Episkepsis*, N° 264, du 15 décembre 1981, pp. 12-15. Il en ressort clairement que les moines sont en faveur du dialogue œcuménique quand celui-ci est au service de la recherche de la vérité chrétienne inaltérée et de la vraie foi.

monks on Athos — the monastery of the Amalfitans. In the second part of his article, the author shows that the differences which exist today between Eastern monasticism on the one hand and Western monks and religious on the other are not as deep as is sometimes said: anachoresis, idiorhythmic life, the Western religious orders with their international character and their division of work must not hide the things which are common to both Eastern and Western monasticism and which are much more important: life of faith and prayer; obedience, chastity and poverty — all this belongs to the common heritage which must be emphasized today with a view to the unity of the Churches. To finish with, the author gives some concrete suggestions for deepening the dialogue between Eastern and Western monasticism and for enhancing Church unity.

SUMMARY of LANNE (pp. 324ff.). — In the context of theological dialogue with Orthodoxy, this article tries to reply to the question: what is the sense of confirmation compared with baptism and what are its effects according to the teaching of the Latin Church? After a study of the most recent official documents of the Catholic Church, the answers of theologians and the data provided by Roman tradition, the study concludes that, for the Catholic Church, confirmation is, in the first place, the gift of the sevenfold Spirit and that it confers on the Christian a special power for spiritual combat and witness, that it creates a special bond with the Church, a bond which is underlined by the personal rôle played by the bishop and by the doctrine of sacramental character. The study also tries to answer two related questions: What is the meaning of the first chrismation which, in the Roman rite, has always been given just after baptism? How can one explain that in general the Catholic Church gives confirmation after the eucharist and not before? An analysis of the historical data shows that, on the one hand, the first chrismation can be linked to the rite of baptism which it completes, but that it can also be considered as a first stage in the gift of the Holy Spirit which will then be completed by confirmation with the second chrismation. As for the use of giving the eucharist before confirmation in the West, it has very ancient attestations, probably as far back as the 4th. cent. This practice was justified, as it is today, by pastoral reasons even though the ideal order, in the West as in the East, is: baptism, confirmation, eucharist. See the first part of his study above, pp. 196-215.